

## アリー・シャリーアティー(1933–1977)の『沙漠』*Kavīr*の分析： 「書くこと」の意味合いに着目して

村山 木乃実

### An analysis of Ali Shariati's (1933-1977) *Kavīr* : focusing on his meaning of “writing”

MURAYAMA Konomi

#### Abstract

This paper explores Ali Shariati's (1933–1977) *Kavīr* (*Desert*) to highlight the importance of reconsidering his thought. Although Ali Shariati died before the Iranian revolution, he is regarded as one of the ideologues of the Iranian Islamic revolution. He advocated for a reformatory religious thought in his lectures to the Iranian people in 1960s' Iran, during the Pahlavi era. His reinterpretation of the Shi'i doctrine made an impact on the Iranian youth, who were the main participants in the Iranian Revolution. Because research about Shariati is mostly centered on the Iranian Revolution, there has not been enough emphasis on the assessment of *Kavīr*, which can be considered Shariati's autobiography. Although *Kavīr* has been increasingly attracting attention over the past few years, there are a limited number of studies about *Kavīr*, and these focuses mainly on *Kavīr*'s literary style or its symbols from the viewpoint of literary studies.

For Shariati, writing *Kavīr* was important to express his feelings. By writing *Kavīr* in the realm of unconsciousness, in which he is freed from social restrictions, he gazes at himself and returns to his home, the *Kavīr*. Finally, he meets his real self and realizes that this self includes not only himself but also the farmers in the *Kavīr*. Shariati refers to the self as “us.” Although living in a *Kavīr* is painful, “we” continue to live there, to share our feelings with each other, and to follow own culture. Therefore, writing *Kavīr* is really a discussion among “ourselves.” *Kavīr* is not merely Shariati's autobiography. It is a creation based on writing with his own hand, and his original literary style and description frequently allow us to enter his inner world. By writing *Kavīr*, Shariati tries to unify “us,” a concept that is evident in his social thought.



## 目次

## 序論

1. 『沙漠』の序論の成立：「書くこと」の問い
2. 『沙漠』の語る世界：著作全体の構造
3. 『沙漠』に現れた「神秘的な世界」とは

## 結論

## 注

## 序論

本稿は、1979年のイラン革命の成立過程で一躍脚光をあびるようになったアリー・シャリーアティー(1933-1977)<sup>1</sup>に関し、特に、従来「自伝」として位置づけられてきた『沙漠』*Kavir*の考察を通して、没後40年が経過した彼の再評価の可能性を検討しようとするものである。

シャリーアティーは1960年代から、西欧化を目指すパフラヴィー王朝の中で、シーア派教義の現代的な解釈の可能性を追求しつつ、20世紀後半のイラン社会における宗教改革<sup>2</sup>思想の意味を説き続けたひとりの思想家であった<sup>3</sup>。シャリーアティーはイラン人としてのアイデンティティーの喪失感と、文化的疎外感を深めていた人々に向けた講演を精力的に行った。そうした活動を通じ、専制支配を敷いた王政に強い憤りをもった人々、とりわけ、若者たちから圧倒的な支持を得たシャリーアティーは、その雄弁さと博識だけでなく、革命半ばにして急死したことにより言わば「神格化」された。その結果、革命中ホメイニー師と並ぶイラン革命の一つのシンボルとして、人々の間に絶大な人気を博していた<sup>4</sup>。シャリーアティーはシーア派教義の現代的な解釈を、人々に向けて平易なペルシア語で提唱した。文学的素養があった彼の演説は、美しく雄弁でもあった。西欧化を進める王政下で宗教は形骸化していたが、彼の宗教の再構築思想によって、シーア派は再びイラン人たちの中に蘇生した。その講演は第三者によって書き起こされ書籍となり、現在もイラン国内で読み継がれている<sup>5</sup>。

シャリーアティーに関しては、彼の死後に起きたイラン革命以降に本格的な研究が徐々に現れ始めた。シャリーアティーに関する研究は、時期的に3つの段階に分けて考えられる。第1段階は、イラン革命直後から1990年代初頭までの、革命考察と連動して進められてきたシャリーアティー研究である<sup>6</sup>。第2段階は、90年代以降に登場する、イラン革命考察とはある程度独立した方向性をもった、シャリーアティーを再評価する研究である<sup>7</sup>。第1段階、第2段階の研究の方向性はその様態を変化させつつ現在にまで継続しているが、これと並行して注目されるのが、2000年代以降、主としてイラン国内に現れたシャリーアティーの文学的評価にかかわる研究潮流である。本稿ではこれをシャリーアティー研究の第3段階とする。

第1段階では、シャリーアティーという人物とその思想がイラン国外に知れわたるようになった。しかし、ここにおいてシャリーアティーは革命のイデオログとみなされ、専ら彼のシーア派教義の再解釈による20世紀イラン社会の根源的変革を求めた側面だけが強調された。なかでも彼が主張した「イデオロギー」としての宗教の評価が全面に押し出された。シャリーアティーはイスラームを、既成の制度として固定化された姿では捉えず、動的な社会システムとしての宗教として解釈し直した。これは「宗教のイデオロギー化」といわれ、この「宗教のイデオロギー化」によってシャリーアティーはイラン社会の現代的課題への対応を模索したとされる<sup>8</sup>。続いて90年代に登場した第2段階の研究の中で、それまでのシャリーアティー研究における評価に見られた「偏向」が是正されるようになった。すなわち、シャリーアティーを「イラン革命を生み出したイデオログ」という脈絡でなく、シャリーアティーの生涯の記述を通して、あるいは、イランという宗教が圧倒的な存在感を示す社会で、世俗的教育を背景に持ちながらも宗教的問題を社会に提起した「宗教的知識人」*rowshanfekr-e dīnī*<sup>9</sup>の潮流における位置づけを通してシャリーアティー自身の全体像を再考しようとする傾向が現れた。

他方、近年イラン国内のシャリーアティー研究の新

展開として注目される第3段階は、シャリーアティー研究上従来重要視されてこなかった一連の著作群への強い関心にあらわれているといえる<sup>10</sup>。その著作とは、『沙漠』 *Kavīr* と『降下』 *Hubūʿ* である。彼の作品といわれているものの大部分は、講演の書き起こし、あるいは講演のために書いた原稿である。『沙漠』と『降下』はそれらの作品とは一線を画す、シャリーアティーが自らに向けて執筆した作品である。両作品の文体は、激烈で戦闘的な彼の講演録の色合いは影を潜め、独特のリズムを湛えた詩的ともいえる、象徴的な言語によって構成されている。このような特徴から、『沙漠』と『降下』は主として文体研究とシンボル研究といった文学研究の対象とされている。しかし『沙漠』に関しては、自らの出生地と生い立ちを回想する内容であるために、しばし自伝としてみなされている。国外では「革命のイデオログ」シャリーアティーの知られざる側面として紹介されるに留まっているのが現状である。

『沙漠』と『降下』は、シャリーアティーが意識的に「書くこと」 *neveshtan* という行為に比重をかけた試みといえる著作であり、彼はこの「書くこと」という行為が自らの「生」そのものであるとさえ述べている<sup>11</sup>。彼はこの「生きること」そのものである「書くこと」という行為は、自らと向き合い、そこでは自分の意識が超越された次元で行われる行為であると記している<sup>12</sup>。そこでは、これまで彼が身につけてきた、日常生活、社会生活で習得し慣習化された常識的な「知識」は取り払われる。社会的拘束から解放されたシャリーアティーが、そのままに自身の原点ともいえるような地理的、精神的故郷と結びつき、そこで出会った「自己」 *khvīsh* との対話が生まれる<sup>13</sup>。換言すると、シャリーアティーにとって「書くこと」は重要な意味を持つ。それが顕著に表れた著作が『沙漠』と『降下』である。両作品はシャリーアティーという人物が生み出した思想を総合的に検討する上でも重要な考察の対象とすべき著作といえるにもかかわらず、これまでのシャリーアティーの思想研究においては、その自伝的、文学的性格から、本格的な研究対象とはされてこ

かった。

前述のように、『沙漠』と『降下』といった、シャリーアティーが自らに向けて書いたとされる著作の研究は、シャリーアティーの社会思想を中心とした研究とは別のジャンル、とりわけ文学研究の枠組みで論じられてきた。しかしそれらの研究は象徴言語や文体論に焦点が当てられ、両作品におけるシャリーアティーの執筆の意図を汲み取り、思想を分析していない点で不十分である。本稿では、以上のような問題意識から、『沙漠』と『降下』のなかでも、「書くこと」自体についてシャリーアティーが独自の議論を展開している序文の重要性を踏まえつつ、『沙漠』というテキストを直接的な分析の対象として取り上げ、『沙漠』で強調されている「書くこと」の意味合いを分析し、その上で作品としての独創性を検討する。シャリーアティーの生涯を通じてみられる特徴として、その濃淡はあるものの、持続したシャリーアティーの政治・社会闘争での戦闘的な側面と、『沙漠』と『降下』にみられるような、内省の世界に沈潜する側面の分裂がある<sup>14</sup>。このことは彼の視点を論ずる上で考慮すべき視点として、従来の研究でも指摘されてきた。本稿の意義では、こうした分裂を多角的な視点から捉える試みの一つとして、「書くこと」に注目し『沙漠』を論じる点にある。

## 1. 『沙漠』の序論の成立：「書くこと」の問い

本稿で取り上げる『沙漠』は、3つの序文と、13の散文作品と論考から構成されている。『沙漠』の出版は1968年であるが、その執筆期間は現時点では特定できていない<sup>15</sup>。『沙漠』は、シャリーアティーの存命中に2回出版されており、2回目の出版の際には、序文に「再版にあたって」が加筆され、また、テキスト自体もシャリーアティー自身により加筆・修正されている<sup>16</sup>。

序文の分析に入る前に、『沙漠』を執筆していた当時のシャリーアティーの精神状況と、彼を取り巻く社

会状況について言及する必要がある。

1968 年は、シャリーアティーが留学先のフランスから戻りマシュハド大学で教鞭を執っていた時期である。フランス留学時代では、シャリーアティーは本来の専攻のペルシア文学よりも、社会学とイスラーム神秘主義（スーフイズム）を熱心に学び、一方でフランス領西インド諸島出身のフランツ・ファノン（1925-1971）といった第三世界の思想家・活動家に影響を受けながら政治活動を熱心に行っていた。アリー・ラーネマー Ali Rahnama によれば、シャリーアティーは将来への理想を抱き、使命感に溢れ帰国したにも関わらず、彼が留学する前から変化していないイラン社会の閉塞感に、孤独と深い絶望を感じていたという<sup>17</sup>。政治に希望が見いだせなくなったシャリーアティーは、現実から逃避するかの如く神秘主義思想に傾倒していくが、同時に彼の作品からは社会にたいする知識人としての責任感も強くうかがわれる<sup>18</sup>。彼はイラン社会との関わりを絶つまでは至らずにいたのである。

『沙漠』には「序文」が付されているが、「再版にあたって」と「批判と称讃」も、その特異な内容から『沙漠』における序文であると考えらるべきである。初版から収録されている「序文」には、同時代の社会通念への挑戦に満ちた大胆な思想をもち、抑圧的な政治風土の中で処刑された中世期の神秘主義者アイヌル・クザート・ハマダーニー ‘Ayn al-Quzāt Hamadānī (1098-1131)<sup>19</sup>の「愛の書」resāleh-ye ‘eshq<sup>20</sup>からの言葉が引用されている。この序文全体を通して、神秘家の言葉に激しく揺さぶられ、共振するシャリーアティーの心情が読み取れる。アイヌル・クザートという神秘家に仮託して、シャリーアティーは、社会から突出した知識人としての自身の孤絶を語る<sup>21</sup>。彼が強調する「書くこと」という行為は、イラン人でありながらイラン社会に深い文化的疎外感を感じたシャリーアティーが、社会から解放されて己を無とし、真なる「自己」と出会う境地、言い換えれば「無の境地」bī-khvodīの領域での「書くこと」を示唆しているともいえる。

追加された序文「再版にあたって」は、「序文」の後に収録されている<sup>22</sup>。シャリーアティーは、自身の

存在を「言葉を話すこと」、「教えること」、「書くこと」によって構成されていると定義した上で、これら3つのなかでも「書くこと」について強調する。シャリーアティーによれば、「書くこと」はその行為の中に自らの生の意味を見出すことのできる重要な行為である。シャリーアティーは続けて、その「書くこと」も「社会論」Ejtemā‘īyāt、「イスラーム論」Eslāmīyāt、「沙漠論」Kavīrīyātの3つの種類に分け、とりわけ「沙漠論」<sup>23</sup>を、「書くこと」の中でも最も重要なものとみなしている。

「私という存在」はひとつの言葉でしかなく、「私が生きること」とはまさにこの一つの言葉を3つの種類で「語る」ことにほかならない。つまり、「言葉を話すこと」、「教えること」、「書くこと」の3つである。人々だけが好むものは、「言葉を話すこと」である。私も人々も好むものは、「教えること」である。そして自らを満足させ、仕事ではなく、それとともに私が生きるもの、それは「書くこと」である！

そして書いたものにも3つの種類がある。それは「社会論」、「イスラーム論」、そして「沙漠論」である。人々だけが好むものは「社会論」であり、私も人々も好むものは「イスラーム論」であり、自らを満足させ、仕事ではなく一々と言おう？一著述でもない、それとともに私が生きているものの、それが「沙漠論」なのである<sup>24</sup>。

上記の引用から、「沙漠論」は書いたものなかでも自己表現の重要なジャンルであることが分かる。「沙漠論」は書いたもののなかの1つのジャンルであるが、シャリーアティーは「沙漠論」を『沙漠』と同義で扱っている<sup>25</sup>。シャリーアティーは『沙漠』を「沙漠論」と置き換え<sup>26</sup>、「沙漠論」の出版にたいする自身の疑念を綴る。その疑念を抱く理由としては、シャリーアティーが『沙漠』のなかの言葉一つ一つに自らの存在を確かめることができたにもかかわらず、周囲は彼の思いとは反してその価値を否定していたことにあると



考えられる。シャリーアティーは、サント＝ブーヴ (1804-1869)<sup>27</sup>の言葉を引用し、文学作品は作者の筆致と読み手の理解によってその作品の価値が決定されることを述べた上で、在仏イラン人学者バディー教授<sup>28</sup>による『沙漠』の評価を引用する。バディー教授によれば、『沙漠』は「闇の奇跡 *mo'jeze-ye siyāh*」、つまり、社会に否定的な影響を与える著作である。シャリーアティーは、その否定的な評価を認めつつ、『沙漠』を理解することのできる読者の存在を仄めかす。これは間接的に、『沙漠』を肯定的に受け入れる者こそが、彼にとって『沙漠』の真なる読者となることを示しているともいえる。

「再版にあたって」に続く「批判と称讃」は、『沙漠』の批評から始まる。ここで述べられている批評は、シャリーアティーが想定した、文学者、社会学者、第三世界の知識人、心理学者による『沙漠』の批評である。シャリーアティーはこれらの批評を記述した後、これらの批評は自身の『沙漠』を記した意図に反すると述べる。シャリーアティーによれば、『沙漠』は論文でも本でもなく、「不平の吐露」*bathth al-shakvā*<sup>29</sup>である。言い換えれば、『沙漠』では論理性は追究されておらず、不安、苦しみ、痛みといった心情が綴られているのである。以降は、『沙漠』において使用されている言葉についての説明が続く。シャリーアティーによれば、言葉は、それ自体は自由であるにもかかわらず、主題と読者という型にはまってしまう。しかし、『沙漠』の言葉は、主題と読者といった枠におさまることなく、解き放たれ、相互に呼び合い、「連鎖」*tadā'i*していく。シャリーアティーによれば、この言葉の「連鎖」の原理 *oṣūl-e tadā'i*<sup>30</sup>こそが、『沙漠』の言葉の特徴づけている。この「連鎖」の原則によって『沙漠』は成り立ち、それは「孤独な精神がこの沙漠を彷徨いながら、自らにむけて語る<sup>31</sup>」ことでもある。この「語ること」は、以降「話すこと」、「自己と語ること」とも置き換えられていく。すなわち、シャリーアティーの述べる「書くこと」は、文字通りの書くことではなく、特定の人物、つまり「自己」と語ることなのである。ここでの「自己」とは、シャリーアティー個人のみではな

く、シャリーアティーと同じ文化を背景にもつ「我々」*mā* と言い換えられている。そして、その「我々」とは、シャリーアティーによれば『沙漠』の読者でもあり、「沙漠の農民たち」*mardom-e rūstā'i-ye kavīr*<sup>32</sup>でもある。

ここにおいて「語ること」の息は真実性を持つ。それは、証拠や移動のための言葉ではない。それ自体呼吸をすること、飲むこと、なんと言おう？ それ自体ある種の「生きること」になるのだ。このことは、サルトルから引用してはいない。沙漠の農民の無知で痛みをもつ心は—この沙漠の「何もない孤独と果てしない沈黙」という恐怖によって、鼓動を自身の悲嘆に暮れた沈みと渴きのなかで、感じているのだ—サルトルが「詩の言葉」とみなし、哲学の天才的な力と倫理学に相応しい芸術の力によってそのように理解したことを、沙漠の農民たちは、「痛みの力」、「心の奇跡」、「貧窮の導き」によって理解しているのだ<sup>33</sup>。

疎外感に苛まれたシャリーアティーが、すべての拘束から解き放たれて筆をとった中で、言い換えれば、あたかも「無の境地」で「自己」と対話し生み出されたのが『沙漠』であることがわかる。そして、この「自己」との対話は言葉の「連鎖」の原則に基づいている。「批判と称讃」の後半で、『沙漠』での言葉と、言葉の「連鎖」の原則についてのシャリーアティーの見解が鮮明になる。言葉とは、「人間の存在の一片となること」*pāreh-hā-y būdan-e ādamī*<sup>34</sup>である。ここでの「人間」は「我々」と同義である。なぜならば、シャリーアティーは『沙漠』において人間を、広く一般的にではなく、限定的に捉えており、後述する散文作品と論考のなかでも、「人間」と「我々」が同義で扱われているからである。このことから、『沙漠』の言葉というのは、「我々」の沙漠での生の意味を表わすものであり、そこには不安、苦しみ、痛みといった感情が伴う。シャリーアティーによれば、「言葉に形を与え、リズムを

付けるものは、感情の状態であり、感覚の調和である<sup>35</sup>。すなわち、『沙漠』における言葉は感情と感覚を持っており、それを「我々」が共有することで言葉が連鎖していくのである。「批判と称讃」の最後においてシャリーアティーは、読者に向けて『沙漠』の内容を読むのではなく、感じることの必要性を訴える。

## 2. 『沙漠』の語る世界：著作全体の構造

ここでは、これまで考察してきた「序文」、「再版にあたって」、「批判と称讃」という3つの序文に相当する部分に続いて収録されている13の散文作品と論考の内容を紹介し、著作全体の構造を理解する。

『沙漠』第2版に収録されている内容は以下の通りである。「序文」Moqaddameh、「再版にあたって」Va sokhanī dīgar be jā-ye “moqaddameh”-ye chāp-e jadīd、「批評と称讃」Naqd va taqrīz、「沙漠」Kavīr、「地下水路」Kārīz、「手紙」Nāmeḥ、「愛よりも愛することを」Dūst-dashtan az ‘eshq bar-tar ast、「私の礼拝所」Ma‘būd-hā-ye man、「神の悲劇」Terāzheḍī-ye elāhī、「オペセルヴァトワール・ド・パリ庭園にて」Dar bāg-e Observātovār、「子どもの愛」‘Eshq-e farzand、「礼拝所」Ma‘būd、「ノウルーズ」Nowrūz、「人類と言葉」Ādam-hā va ḥarf-hā、「創造賛歌」Sorūd-e āfarīnesh、「人間、それは樂園追放の中にあっては神の如し存在」Ensān, khodā-gūneī dar tab‘īd、「付録」Żamīne-hā、「巻末資料」Peyvast-hā。

「沙漠」は、『沙漠』の巻頭に位置づけられている、彼の最も代表的な散文である<sup>36</sup>。その内容は、シャリーアティーの出生地マズイーナンの歴史<sup>37</sup>と彼の生い立ちの回想録である。「沙漠」は、マズイーナンの記述から始まり、父についての説明、父方の叔父の記述が続く。中盤になると、沙漠を舞台にした神秘的な描写、すなわち時間を超越した幻想的な世界の描写があり、以降はシャリーアティーの幼少期の体験に基づく沙漠の夜空の美しい記述が繰り返される。真夜中に雄鶏が鳴き、静かな夜の沙漠はどよめく。翌朝、その雄鶏は「不吉」だとみなされ、シャーゴラムという

使用人によって殺される。

「地下水路」は、「地下水路はあなたの精神のなかになければならない／借りものではあなたを開かせることはできない／家のなかにある壺は／外に流れ出た小川より良い」というサナーイー(1074-1134)<sup>38</sup>の詩の引用から始まる<sup>39</sup>。内容は、シャリーアティーが子供の頃の記憶であるが、そのなかにはイスラーム神秘主義的な要素がみられる。好奇心旺盛であった少年シャリーアティーは、他の人たちが学ぶことができないことを「学ぶ」ために、1人の熟練したカナートの地下水路<sup>40</sup>を掘る職人に、共にマズイーナン近郊の村の地下水路に行くことをせがむ。暗闇の中、水を求めて地下水路を掘り続ける職人を「師」とし、シャリーアティーはこの地下水路を掘る過程を「授業」に喩える。職人が水を掘り当て、冷たい水が噴き出したとき、シャリーアティーは沙漠の源泉を「識る」。これは、根源的な「自己」を「識る」ことを暗に示している。数年後、シャリーアティーは再びその村を訪れる。そこには草木が生い茂り、心地よい微風が吹いていた。

「手紙」は、シャリーアティーのことを「若い著述家、思想家であり…」と紹介した人物に宛てて書かれた手紙である。シャリーアティーは、その人物が挙げた「自己」の特徴を否定しつつ、自身で自らの特徴を語ろうとする。しかし、その「自己」は、突き止めようとするほど分からなくなり、この「自己」を識る過程で、シャリーアティーは孤独に直面していく。シャリーアティーの「自己」への模索がみられる作品である。

「愛よりも愛することを」は、エーリッヒ・フロム(1900-1980)<sup>41</sup>の「愛するということ」の愛に関する記述から始まる。エーリッヒ・フロムが主張する「愛」と、シャリーアティーの述べる神との「愛」には違いがある。前者は人間同士の愛であり、シャリーアティーによれば、それは「ヒューマニズム的」な愛である。後者は人間と、人間を超越した存在との愛である。シャリーアティーは、人間同士の愛を「愛’eshq」とし、人間と神との愛を「愛すること’dust-dāshtan」とする。シャリーアティーは両者の差異を述べた上で、(超越

的存在を)「愛すること」は(人間同士の)「愛」よりも崇高なものとみなす。

「私の礼拝所」の大部分が、ルイ・マスィニヨン(1883-1962)<sup>42</sup>に関する記述である。この記述から、シャリーアティーはマスィニヨンの学問的な側面のみならず、精神的にも影響を受けていたことが分かる。マスィニヨンについての記述の他に、アブル・アルフォルギー、ギュルヴィッチ、アイヌル・クザートといった人物にも言及されている。

「神の悲劇」の内容は、ウェルギリウス<sup>43</sup>への呼びかけから始まり、次第に抽象的な描写へと移っていく。シャリーアティーはウェルギリウスと共に地獄から天国へと旅をするが、ウェルギリウスはシャリーアティーにたいして沈黙を保ち、次第にシャリーアティーから離れていく。突然ベアトリーチェ<sup>44</sup>が現れ、シャリーアティーは彼女と共に天国に行くが、シャリーアティーは1人天国から沙漠へと降下する。

「オプセルヴァトワール・ド・パリ庭園にて」は、理想主義と現実主義の批判から始まる。この批判の後、シャリーアティーがフランスで経験した2つの思い出が記されている。1つはコルド・バーナードという本屋の店員との思い出であり、他方はオプセルヴァトワール公園というパリにある人気のない公園でシャリーアティーが過ごした日々である。

「子どもの愛」は、「この世界は監獄、我々は囚人である／この監獄を壊せ、自らを解き放て」というルーミー(1207-1073)<sup>45</sup>の詩の引用から始まる。この散文は、シャリーアティーの子どもの頃の記憶である。少年シャリーアティーは卵を温める雌鶏を寝かしつけていた。しかし、その卵が孵化したとき、雌鶏が雛を追いやったことに驚く。シャリーアティーは自身の子どもにたいして暴力的になった、この雌鶏の行動の理由を自らに問い続ける。何年も思考を巡らせ、最終的に愛する者‘eshqと愛される者ma‘shūqは、どちらかが犠牲にならなければならないという考えに至る。これは、シャリーアティーによれば、人間にたいする神の愛であり、ウパニシャッドの中にも、イスラームの預言者の封印にも見出せる愛である。

「礼拝所」は、92ページにもわたる長編であり、『沙漠』において最も長い作品である。ここでは、シャリーアティーの空想的な世界が展開されている。冒頭は闇の世界の中で、影として生きるシャリーアティーの記述から始まる。影であるシャリーアティーは、見たことのない光についての歌を、影たちに向けて日々歌い続ける。しかしある日、影であるシャリーアティーは、暗闇の生活のなかで見ることのなかった炎を目の当たりにする。炎の光のなか、シャリーアティーは礼拝所へとたどり着く。ここでの礼拝所は、シャリーアティーの精神世界において、到達すべき目標の象徴であると考えられる。

「ノウルーズ」は、シャリーアティーのノウルーズに関する論考である。「新しい日」を意味するノウルーズはイラン太陽暦の元日であり、古来より続く、新年を祝う行事である。「ノウルーズ」では、歴史あるノウルーズについて言及することへの不安の記述から始まり、シャリーアティー自身によるノウルーズの説明が続く。シャリーアティーによれば、イラン人の祝祭であるノウルーズは、宗教や階級を越えて愛されているイラン人たちの文化である。ノウルーズは毎年人々によって行われるが、これを通じてイラン人の国民意識は持続しているのである。

「人類と言葉」は、シャリーアティー自身の最近の精神状態についての記述から始まり、言葉と人類についての説明が続く。シャリーアティーによれば、人類と言葉にはそれぞれ種類がある。言葉についていえば、例えば新聞の言葉には「におい」はなく、シャーナーメのような叙事詩も、「我々」の「痛み」を語らない。つまりこれらの言葉は、現実世界に生きる人々の感情を表現していないのである。崇高で美しい言葉というのは、誰にも向けるべきではない言葉である。人間に関していえば、人間は、一見煌びやかに見えるにもかかわらずその中身は何もない人間、見かけは簡素であるにも関わらず人を惑わす人間、存在している時に存在感があり、存在していない時は存在感がない人間、存在するに至るまで、不在でありながら存在感がある人間という4種類に分け<sup>46</sup>、なかでも4番目の人間を、

崇高で美しい言葉の読者であるとみなす。

「創造賛歌」は、「創造の旅」の翻訳である。シャリーアティーによれば、この「創造の旅」はチュニジア生まれのフランス人東洋学者シャーンデル<sup>47</sup>の『緑の書』に収録されている詩的な序論である<sup>48</sup>。「創造賛歌」は、「始めは何もなかった。言葉があった。その言葉は神だった」という、『旧約聖書』<sup>49</sup>の引用から始まる。言葉についての記述が続き、シャーンデルによる、人間の創造の道と神と人間の創造をテーマとした詩が続く。シャーンデルによれば、神は、神を識る人間を創造した。神は最初に世界と自然を創造したが、この被造物は神を理解することができないために、神は人間を創造したのであった。これはシャーンデルの言葉でいえば、「最初の創造の春<sup>50</sup>」である。

「人間、それは樂園追放の中にあっては神の如し存在」は、『沙漠』の最後に収録されている論考である。この論考は、シャリーアティーの著作の中で3度収められている<sup>51</sup>。人間は自己を識る故郷 *vaṭan* から切り離されたことによって生じた重大な痛みを持つ。そして、この痛みの起伏のなかには、宗教、神秘哲学 *‘erfān*、芸術がある。シャリーアティーはこの3つの側面で人間を理解しているとして、これら3つの定義を記している。

以上、『沙漠』に収録されている13の著述作品の内容を簡単に概観したが、いずれも人間存在の起源への深い洞察と地上世界における自らの心の在り処への視線が感じられる文章である。

### 3. 『沙漠』に現れた「神秘的世界」とは

シャリーアティーは『沙漠』を「書くこと」という行為を通じて、「自己」に向き合う。この「自己」に向き合う部分は、著述作品全体を通してみられ、これらの部分においてシャリーアティーの精神世界が表現されている。そこで展開される世界は現実世界から離れ、幻想的な世界と結びつく。『沙漠』の内容が神秘的であるといわれる根拠は、ここにあると考えられる。

シャリーアティーはその精神世界の記述の中で、一

貫して「沙漠」*kavîr*に回帰していく。ここでの「沙漠」は、シャリーアティーにとって地理的な故郷であり、心理的な故郷である。沙漠が地理的な故郷であることは、『沙漠』の巻頭に収録されている散文「沙漠」の冒頭で示されている。

沙漠の端に、『世界の境界』*Hodūd al-‘Ālam*<sup>52</sup>の表現によれば「小さな町」だが、恐らく全てのイランの村々とは異なる町がある。冷たい水の泉は、沙漠が燃え上がる夏に、まるで大きな氷室<sup>53</sup>の中から現れたかのような。その冷たい水は、イラン北部の沙漠の裾野からその胸元へと流れ、マズイーナーンという砦から、頭をもたげる。このいかめしくも神秘的であるその城壁は、イスラームが神話へと追いやった失われた数世紀間<sup>54</sup>を自らの胸の中に抱きしめ、歴史に抗いながら立ち通している。長い年月互いにもたれ合いながら絡み合う古木は、ここから庭園や耕作地のあるところまで水を見送っている。そしてこのように、この大きな村の骨格を形成しているまっすぐな通りの真ん中に古木が一行に並び、2つの方向から、同じ大きさで入り組みながら並んだ路地は、最後の最後には皆、村の内部<sup>55</sup>を周辺の城壁から隔たっている腰帯のような道路と結びついている。

言うならば、小さな愛の町だ。また愛を描いて町が創りだされたのである。洪水がこのマズイーナーンを根こそぎ破壊し奪い去った100年前、余儀なく、全ては新たに作られた。『世界の境界』では、マズイーナーンの「人間」や「葡萄」が記されている。1100年前からそうであったように、未だその特徴を持っているのだ。その人間達というのは、市民たちを詐欺師のこじきどもと見、近代的な人々を髭のついた女みたいなやつだとみる、自らを単なる農民とはしない、力強い人達である。その彼らは口をそろえて「何故この唯一信用できる書類に書いてあるものも失ってしまうのか？」と、驚く。

そしてマズイーナーンの葡萄園は一村々に侵入



し庭園を全て略奪したという物質主義にもかかわらず—未だその場に残り、豊かであり、葡萄の穂はランプのように輝く<sup>56</sup>。

「沙漠」の舞台は、現在イランの北東に位置するホラーサーネ・ラザヴィー州に属するマズイーナーンという小さな村である。ホラーサーネ・ラザヴィー州の州都は宗教都市マシュハドであるが、そのマシュハドから西におよそ100キロ離れたところに、シャリーアティーの出生地マズイーナーンがある。そのマズイーナーンという村は、日本ではカヴィール沙漠として知られている、イラン北部にあるイラン高原に広がる沙漠の一部である<sup>57</sup>。カスピ海がもたらす雨がアルボルズ山脈に遮られており、一面を砂と塩に覆われた不毛の土地である。

シャリーアティーの出生地であるマズイーナーンは沙漠の一部であることから、「沙漠」は、シャリーアティーの地理的な故郷を意味しているといえる。しかし、「沙漠」は、単に荒涼とした地のみが広がる場所ではない。その「沙漠」は、オアシス<sup>58</sup>という豊かな自然に恵まれた場所も含むことが、上記の引用において、水の流れる描写と、マズイーナーンの名産品として葡萄が記されていることから読み取ることができる。「冷たい水の泉」というのは、シャリーアティーの故郷にある、地下水路に流れる水を指す。「その水が頭をもたげる」という表現は、地下水路の地下出口から水が流れ出している様子を表わしている。水に恵まれている故に、木々が生き茂り、農業を営むことができるのだ。したがって、沙漠で生きる人々は「沙漠の農民たち」であるといえる。シャリーアティーは散文作品「礼拝所」のなかで、自身を「沙漠の農民」と述べている。

私はこの大地の子孫である。この大地の人間の  
一門である。沙漠という地獄で育った樹木である。  
(後略)<sup>59</sup>

私は一人の農民である。沙漠で育ったのだ。沙

漠ではありとあらゆるものが、人間の視線の先にある自然ですら、静かに、沈黙し、ただただ広がっているのである。あらゆる抵抗というものが、私を罵っている。何故私は激しい光、炎の不思議な踊り、目が眩むような明かりを恐れるのか？それらは何故私の目を痛めつけるのか？監獄での命、独房での生活、狭く暗いなかでの人生、それらは私の目を暗闇に慣らしてしまったのだ<sup>60</sup>。

「礼拝所」は、前章で説明した通り、暗闇の世界で影として生きるシャリーアティーの物語である。影として生きるシャリーアティーは、暗闇の世界のなかで、突如現れた光に動揺する。しかしシャリーアティーは、自身が疲弊しているために、その光を恐れていることに気が付く。その気づきの後、何故そうなったのかを自問自答し、焦点はシャリーアティーの祖先にあてられていく。そこでは、象徴的な言語がリズムカルに使用されている。例えば地獄という言葉は、沙漠と同義で使われているが、『沙漠』の著述作品において頻繁にみられ、灼熱で不毛な地という意味が込められている。

シャリーアティーにとって沙漠とは地理的な故郷であるが、特筆すべきは、シャリーアティーが「沙漠」という言葉に、精神的な帰属意識の場という意味も付与している点である。これは、『沙漠』のなかで3度引用されている箇所から読み取ることができる。

沙漠！それは単なる私と我々の葦原ではない。  
我々の国の葦原であり、我々の精神、思想、宗教、  
神秘主義、文学、洞察、人生、気質、歴史、運命  
全てである。沙漠！地理上に浮かび上がる1つの  
歴史！<sup>61</sup>

上記の引用では、ルーミーの『精神的マスナヴィー』の冒頭「葦笛の歌」において登場する葦原という言葉を使い<sup>62</sup>、沙漠が精神的な故郷であることを効果的に表現している。シャリーアティーにとって「沙漠」は本源的に帰還すべき場であるが、それは所謂「楽園」

とは異なり、そこには孤独や痛みといった感覚が伴う。それは『沙漠』のなかの著述作品「神の悲劇」の結末において読み取ることができる。

突然、足元に穴が大きく開いた！私は落ちたのだ。「災難」の穴があったのだ。災難、「なんてことだ！」。突然、穴が下から現れた。それはこの世界の空という天井にある穴である。

しばらくして、地に落ちた。あたりを見まわした。沙漠だ！孤独で恐ろしく、誰もいない沙漠！私は沙漠という灼熱の地の中央にいる、傷ついた鳥である<sup>63</sup>。

「神の悲劇」では、シャリーアティーがウエルギリウスと天国まで旅をする、幻想的な世界が広がっている。シャリーアティーは天国までたどり着くが、突然天国から沙漠に降下する。上記の引用はその降下の場面である。上記の引用から、シャリーアティーの故郷である沙漠は天ではなく、地上にあることが分かる。楽園から追放され、一人沙漠に降下し、見知らぬ、誰もいない土地に一人取り残されたためにシャリーアティーは孤独を感じる。ここから、沙漠という言葉と孤独という感情が結びつき、この孤独は、沈黙という感覚と痛みという感情も呼び起こす。孤独が沈黙と痛みといった言葉と結びつくことは、「礼拝所」の終盤において示されている。

私の物語は結末に達した。そしてこれは最後の部屋であると感じている。隊商の鐘の音はなく、出発の声も聞こえない！孤独、それは私の永遠の休息所である。痛みと沈黙、それは私の永遠の孤独とともに居座っている！

絶望の沈黙と日没の悲しみの色、安らぎと辛さが生じ、それは私を「この沙漠のなかで彷徨う影」のように、そのなかに消滅 *maḥv* させてしまう。創造は再び夜という大海に沈む。そして夜は、まるで何も起こらないかのように、世界の上に居座る。まるで、決して昨日がなかったかのように、

明日も来ないかのように。この静まり返った山々の夜から、眠りについた荒野から、絶望の廃墟から、喪に服す墓場から、汚れ、悪臭を放つ都市から、私は影のように逃げ去り、口は固く閉ざし、歌うことなく、この孤絶の沙漠で眠りにつくのだ。そして…<sup>64</sup>

上記の引用では、シャリーアティーは故郷「沙漠」に帰還するも、そこでは孤独を常を感じており、それは沈黙と痛みという感覚と結びついていることがわかる。上記の引用においても、韻を踏んだりリズムカルな文章と象徴的な言語が使われている。例えば、「隊商の音はなく、出発の声も聞こえない！」という部分は、ペルシア語で「もはや～ない」という意味を表わす言葉 *digar na* が繰り返し使われている。このような同じ言葉の繰り返しにより一定のリズムが生み出されている箇所としては、他にも「決して昨日がなかったかのように、明日も来ないかのように」 *gū'ī har-gez na dīrūzī būdeh ast va na fardāi khvāhad būd*、「口は固く閉ざし、歌うことなく」 *lab forūbasteh az tarāneh, lab forūbasteh az tarannom* がある。一方で、象徴的な言語に関していえば、「消滅」がある。この言葉は、ペルシア神秘主義詩において使用される言葉である。ペルシア神秘主義詩の文脈では、「消滅」は、本源的真理に帰還するために必要とされる自我滅却を意味するが、『沙漠』で用いられている「消滅」という言葉は、神秘主義での自我滅却を意味していない。シャリーアティーは「消滅」という言葉でもって、イスラーム神秘主義の自我滅却の過程においてみられるような、儚く消えていく様子を、イラン人達にとってイメージし易い形で効果的に表現しているといえる。

## 結論

これまでの主なシャリーアティー研究において、『沙漠』は自伝として評価されてきた。『沙漠』研究に関していえば、その散文詩的ともいえる文章の美しさに焦点があてられてきた。しかし、本稿の考察によって

提示された『沙漠』は単なる自伝的記録ではないことが分かる。『沙漠』はシャリーアティー自身の体験・経験に基づいてはいるものの、それを土台として、描写は精神世界へと入っていく。その際に、韻を踏み、象徴的な言語を効果的に利用した、非常にレトリックに富んだ描写が表出する。この文学的に評価することのできる表現の背景には、『沙漠』を「書くこと」を通して、己を深く見つめる、深く、厳しいシャリーアティーの視線が貫徹している。

シャリーアティーは序文において、『沙漠』を「書くこと」は、孤独の境地のなかで自らと向き合うことであると述べている。この「自己」と向き合うことは、「語ること」つまり「自己と語ること」である。ここで注目すべきは、己と向き合う「自己」はシャリーアティーのみならず、シャリーアティーの同郷の人間ともいえる、「沙漠の農民たち」も含みこむものであるという点である。

私はここで著述行為における新しい文体を生み出すための練習をしている訳ではない。だが、まるで、自分と向き合い「無の境地」で書くという全くの孤独の中で、創造に没頭し、思想を巡らせる時間では、私の思考の中に描かれた、あるいは私の心の中に表出してきたものを、過不足なく、ページの上に書いていたようなのである。その状態とは、自己を覆うものなく、拘束もなく、無秩序に、純粹に、つまりは、自己への完全な忠実さと誠意を持っていて、意味と情念が心の表面に、想像力と想起 *khāṭereh* の指先の働きかけと認識と知覚の力によって、描き出されていたのである<sup>65</sup>。

シャリーアティーが社会的拘束を離れ、無意識で出会う「自己」は、「沙漠の農民たち」を含みこむものである。「沙漠の農民」とは大地の根を象徴しているともいえ、シャリーアティーはこの「自己」との出会いを通して自らの存在の根源に戻るのである。シャリーアティーの生み出す幻想は、目の前の現実を超え

る力を彼に与える、無意識の中で生まれた「根源としてのあらたな自己」であった。この意味で、一見すれば『沙漠』は幻想的、神秘的世界であり現実逃避とも見受けられる。しかし、シャリーアティーにとって『沙漠』は「自己との対話」であり、これは、西洋との衝突によって揺らいだ自己を回復する道筋を示すものであったといえる。

『沙漠』を「書くこと」は、その純粹なる意味において、「無の境地」、つまり社会から疎外され孤独に苛まされる中で、これまで社会で獲得してきた既成の「知識」全てを取り払った次元で生み出される。『沙漠』を「書くこと」そのものは、「自己」、つまり「我々」と自由に対話することにほかならず、対話は言葉それ自体がもつ「連鎖」の原則に則り実現する。シャリーアティーによれば、この対話を成立させる言葉は、「人間の存在の一片」であり、それは「我々」の生の意味そのものを示し、「我々」の感情と情念も想起させる。その感情と情念を共有し合うことで、心痛を感じる感性を土台とする言葉の連鎖を生み出すという。換言すれば、これは、シャリーアティーと沙漠の農民たちである「自己」が共通して持っている精神性の連鎖であるともいえる。そしてこの連鎖の中で無意識にリズムが生まれ、独自の文体になるのである。

これまで『沙漠』は自伝として知られてきた。しかし、『沙漠』に収録されている作品のなかには、「愛よりも愛することを」、「神の悲劇」、「礼拝所」のような、自伝とは判断し難い抽象的な散文や、「人間、それは樂園追放の中にあっては神の如し存在」のような論考が含まれている。これらの散文作品と論考の随所に、シャリーアティーの精神世界の陰影が、ほとんど無意識に、自然に、言葉の連鎖が生じるがままに記述されている。そこではイスラーム神秘主義詩のなかで特殊な意味を持たされて登場する言葉のみならず、「孤独」、「痛み」、「沈黙」といった、シャリーアティーが独自の意味を付与した言葉が効果的に用いられている。これらの言葉は、シャリーアティーの言う「我々」、つまりシャリーアティー自身と沙漠の農民という共通の「自己」が持つ感情と感覚によって支えられている。シャリー

アティーの意識を超越した次元で、このような言葉が響き合い、連なり、独特な文体が表出したところに、『沙漠』の作品としての独自性があるといえる。

シャリーアティーの帰属意識が沙漠にあり、その沙漠における自己はシャリーアティー自身のみならず、同郷である「沙漠の農民たち」も含まれる。「自己」は「我々」とも言い換えられ、シャリーアティーは『沙漠』のなかで「我々」と感情と情念を共有していく。このように「自己」という言葉のなかに、シャリーアティーだけでなく、自身と同じ文化的背景を持った「沙漠の農民たち」が含まれ、その「自己」は「我々」とも表現できるところに、シャリーアティーと「沙漠の農民たち」との一体化の姿が現れているといえよう。

この『沙漠』にみられるような、シャリーアティーの意識の中での民衆<sup>66</sup>の一体化は、この『沙漠』のみならず、シャリーアティーの社会思想にも見受けられる。それは、例えばシャリーアティーが生涯を通じて「理想的人間」として掲げ、人々に訴えたアブー・ザッル Abū Zarr<sup>67</sup>の人物像にも示されている。シャリーアティーによれば、アブー・ザッルは、アリーの熱心な支持者であるだけでなく、人々に寄り添い、圧政と果敢に戦った人物である。この人々が目指すべき人物ア

ブー・ザッルが、人々と感情を共有しているということは、イラン社会において民衆を社会意識の変革へと鼓舞する知識人の立場にいたシャリーアティーにおいてもまた、人々との一体化を目指していたことを示唆していると考えられる。仮に、この人々との一体化という側面から『沙漠』の執筆の深層と社会思想の変革を説いたシャリーアティーとの間に、何らかの共通の基層の存在を指摘することが可能であるならば、『沙漠』を「書く」という行為が持つ意味合いは、これまでの『沙漠』に関する評価とは異なる視座を提供する。『沙漠』は宗教的知識人の懐古趣味の単なる現実逃避を反映した自伝というよりは、むしろ、シャリーアティーと民衆との一体性の意識化の源泉であったともいえる著作である。本稿の検討により、『沙漠』は、シャリーアティーがイラン社会のなかに自ら溶解し、激的な社会変革に向かうあらたな存在という「自己」として生まれ変わる根源の姿を暗に示唆されている著作であることが明らかになった。これは『沙漠』が単なる文学作品や革命思想家の知られざる側面ではなく、彼の心情が吐露された作品として再評価すべきことを示している。

## 注

- 1 本稿において、英語でのシャリーアティー表記については、転写ではなく、定着している綴りを使用している。また、転写は、LCに準拠し、母音については現代音に基づく。unicode にない字母は代用する。
- 2 しかしシャリーアティーの思想は、ホメイニーのヴェラーヤテ・ファギー論(イスラーム法学者による統治)と抵触する部分がある。『アリーのシーア派、サファヴィーのシーア派』*Tashayyo 'e 'alavī va tashayyo 'e safavī*にみられるように、彼が主張するシーア派は、シーア派の法学者によって護持される宗教政治体制ではなく、純粋なシーア派主義の持つ動的可能性に焦点をあてようとするものであり、これは、シャリーアティーの考える永続的な宗教改革思想としての側面を濃厚に反映するものである。そうしたシーア派純粋主義的ともいえる傾向は、当然に現実の政治と社会とは乖離をもつものであり、また、時代的制約の中にある活動ともいえるが、彼が示し、提起した課題は、現代イランにとって究明さるべき根源的な問題であったことは間違いないといえる。イラン革命の勃発の2年前に没したシャリーアティーが生前説いていたシーア派にかかわる議論が、シーア派教義を機軸にすえた実際の革命路線といかなる関係にあるかは今後厳密に考察されるべき主題である。
- 3 シャリーアティーは現在『政治学大図鑑』の中の「戦後の政治思想」という章で「イスラム原理主義・マルクス主義・ポストコロニアル主義の影響を強く受けたイランの哲学者」として紹介されている。詳しくは次を参照。ポール・ケリー他『政治学大図鑑』堀田義太郎日本語監修・豊島実和訳、(三省堂、2014)、323頁。
- 4 嶋本隆光『シーア派イスラーム：神話と歴史』(京都大学学術出版会、2007)、76頁。



- 5 シャリーアティーの著作は、全集にして35巻と膨大であるが、なかでもシャリーアティーのシーア派思想が現れた著作として、研究上頻繁に引用されているものは『イスラーム学』*Eslāmshenāsī*、『アリーのシーア派、サファヴィー朝のシーア派』、『宗派に対する宗派』*Maḏhab ‘aleyh-e maḏhab*、『アブー・ザッル』*‘Abū Zarr*である。他に注目される著作は、本書で扱っている『沙漠』*Kavīr*以外にもマシニヨンの研究影響が現れている講演であり、現在はジェンダー研究間で注目を浴びている『ファータメはファータメである』*Fātemeh Fātemeh ast*がある。
  - 6 イラン革命直後、ハーミド・アルガル Hamid Algar がロンドンで行った講演のなかでシャリーアティーについて言及した。ここでアルガルはシャリーアティーの政治や社会に関わる思想、とりわけシャリーアティーの「イデオロギーとしてのイスラーム」を主に取り上げ、そのシャリーアティーの社会思想はイランの若者たちを革命へと向かわせる根本的な要因となったことを明らかにしている。その講演は書き起こされ、*The Roots of the Islamic Revolution* として出版された。アルガルはシャリーアティーの著作の翻訳も手掛け、アルガルにより *On the Sociology of Islam: Lectures By Ali Shari’ati, Marxism and Other Western Fallacies* が出版された。アルガルの講演の直後に、*Towards a modern Iran* のなかでマンゴル・バヤト Mangol Bayat-Philipp がシャリーアティーのシーア派思想について論じている。これがシャリーアティー研究史上初の専論といえる。*Towards a modern Iran* は1980年に出版されたものであるが、バヤトの論文それ自体は、革命以前に書かれたと記されている。以降もイラン革命と連動する形をとりながら、欧米圏においてシャリーアティー研究が展開していく。ハーミド・エナーヤト Hamid Enayat は、*Modern Islamic Political Thought* においてシャリーアティーの思想に関して言及している。エルヴァンド・アブラハミヤン Ervand Abrahamian は、*Iran Between Two Revolutions* のなかで、シャリーアティーのシーア派思想を説明している。シャリーアティーの政治活動と、それに関わる講演と思想を、特に彼の思想がいかにマルクス主義と異なるのかについて重点的に論じている。ニッキー・ケディ Nikkie Keddie とヤン・リシャル Yann Richard も、*Roots of revolution: An Interpretive History of Modern Iran* において、イラン革命考察の文脈でシャリーアティーの思想について言及している。その後登場する、シャーローグ・アハヴィー Shahrough Akhavi やアブドゥルラズィーズ・サチェディナ Abdulaziz Sachedina も、これまでと同様にイラン革命の文脈からシャリーアティーを捉えている。
- 上記のシャリーアティー研究潮流において、イラン革命の思想的貢献を果たしたシャリーアティー像が形成されたといえる。しかし、貢献を果たしたというのは、イランの人々、とりわけ当時の若者たちの間にイスラームを蘇生させた点である。上記の欧米における研究において、シャリーアティーのシーア派思想それ自体は、聖職者を介さない点についても慎重に検討されている。また、『沙漠』に関していえば、アルガル、リシャル、サチェディナが言及しているが、いずれも『沙漠』を自伝として扱っている。
- Ali Shari’ati, Hamid Algar(trans), *On the Sociology of Islam: Lectures*, Berkeley : Mizan Press, 1979.  
 Ali Shari’ati, R. Campbell(trans), *Marxism and Other Western Fallacies*, Berkeley : Mizan Press, 1980.  
 Hamid Algar, *Roots of the Islamic Revolution in Iran*, London : Open Press, 1983.  
 Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton : Princeton Univ PUPRESSUNIV P, 1982.  
 Shahrough Akhavi, “Shariati’s Social Thought” in Nikki R Keddie (ed), *Religion and Politics in Iran: Shi’ism from Quietism to Revolution*, New Haven : Yale Univ Press, 1983, pp. 125–44.  
 Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, London : I.B. Tauris, 1982.  
 Abdulaziz Sachedina. “Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revolution” in John L Esposito(ed), *Voices of resurgent Islam*, New York : Oxford Univ Press, 1983, pp. 191–214.
- 7 90年代以降のシャリーアティー研究の主流である。特にメフラザード・ボルージェルディー Mehrazad Boroujerdi やアブドゥルカリーム・ソルーシュ Abd al-Karīm Sorūsh といったような、シャリーアティーをイラン宗教的知識人としてみなした上で、彼のシーア派革命思想を研究する傾向が目立つ。シャリーアティーの思想的後継者とされるソルーシュは、宗教的知識人を定義し、この第一人者にシャリーアティーを位置付け、シャリーアティーのイスラーム再構築思想を提示した。彼はシャリーアティーの「宗教のイデオロギー化」を高く評価している。一方でボルージェルディーもシャリーアティーをイラン宗教的知識人とみなし、その系譜の中に位置づけることに成功している。一方で、アリー・ラーネマー Ali Rahnama は、シャリーアティー研究史上初めてシャリーアティーの個人史を記述した。ラーネマーの研究によってシャリーアティーの生涯を通じた思想が提示された。

我が国のシャリーアティー研究もまた、イラン革命直後に始められたが、その研究方向は欧米ともイラン国内とも異なるものであるといえる。1980年に黒田によってシャリーアティーの思想が紹介されて以降、そこで提示されたシャリーアティー像に基づき、政治的・社会的観点に特化した考察が行われてきたといえる。ここでは欧米の80年代に主流であったシャリーアティー研究同様、イラン革命の要因となった先鋭的なシーア派イスラーム思想家としてシャリーアティーが位置付けられていることが伺える。近年の研究はシャリーアティーの専論ではなく、他の思想家との比較や現代の関心に沿った上でシャリーアティーの思想を取り上げているものが登場している。

Ali Rahnema. *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati*. 3<sup>rd</sup> ed, New York : I.B. Tauris, 2014.

Mehrazad Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism*, New York ; U niv Press, 1996.

‘Abd al-Karīm Sorūsh. *Az Shari’atī*, Tehrān : Mo’assase-ye farhangī-ye šerāt, 2004.

アリー・シャリーアティー、櫻井秀子（訳）『イスラーム再構築の思想：新たな社会へのまなざし』、大村書店、1996年。

黒田壽郎『イスラームの心』、中公新書、1980年。

——「イラン革命の哲学(一):アリー・シャリーアティーのイスラーム再解釈の試み」『現代思想』、8巻2号、1980年、176-187頁。

- 8 ソルーシュは『シャリーアティーについて』のなかで、シャリーアティーの「宗教のイデオロギー化」について以下のように説明している。

シャリーアティーは、宗教のイデオロギー化を自身で「宗教の幾何学的な編纂」と名付けている。つまり、編纂された側面を宗教思想に与え、のみならず、宗教の思考と知識の様々な部分も提示し、分け前と権利の一つ一つを、そうしなければならないように、行い、それらを散らばってしまったものから取り出し、それらのなかに共通頁を見出し、宗教の知識に軸を与えるのだ。すなわち、タウヒードを焦点に定め、その他の宗教的知識を理論的にタウヒードから取り出す。これこそが、故シャリーアティーが行ったことであり、これは宗教のイデオロギー化とよばれている (Sorūsh 8)。

ここでの「イデオロギー」は、一般的な意味で使用されている「イデオロギー」ではない。シャリーアティーは「イデオロギー」について、『文化とイデオロギー』のなかで、「イデオロギー」を「ある特定の人間の自己意識」とする。以下では、「イデオロギー」を「人類共通の自己意識」と言い換え、「イデオロギー」を定義している。

社会学者は、あらゆる種類の資質を定義してきたものの、最も重要で価値のある特質を見落としている。これは、特殊な性質であって、科学・技術・芸術・宗教心・社会の中で政治活動を行う資質とも異なっている。それは特別な自己意識のことで、「人類共通の自己意識」と呼ぶことにしたい。それでは、人類共通の自己意識とはどのようなものかを考えてみよう。有史以来、あらゆる思想家が人間の意識形成に貢献し、人類共通の自己意識を探求してきたが、誰一人として正確にその中身を把握することはできなかった。その結果、他の多くの学問と同様に、広く一般に受け入れられることはなかった。人間の自己意識とは常に、稲光と同様に、ほんの一瞬だけ光り、周辺を照らし出し、たちどころに消えてしまう。これが、人類史における人類共通の自己意識の持つ特徴なのである (Shari’atī 159)。

‘Alī Shari’atī. *Jahānbīnī va īde’oloژی: Majmū’e-ye ātār-e 23*, Tehrān : Enteshārāt-e chāpkosh, 1982.

‘Abd al-Karīm Sorūsh. *Az Shari’atī*, Tehrān : Mo’assase-ye farhangī-ye šerāt, 2004.

アリー・シャリーアティー、北島義信・渡邊文文（訳・解説）「文化とイデオロギー」、『四日市大学環境情報論集』、12巻1号、2008年、49-70頁。

- 9 イラン革命直後から使われ始めた用語であり、シャリーアティーの思想的後継者とされるソルーシュが『知識人、洞察力と宗教性』*Rowshanfekrī, rāzdānī va dīndārī*において宗教的知識主義 *Religious Intellectualism* を定義づけた。この宗教的知識主義を生み出し発展させた個人が、宗教的知識人である。シャリーアティー

は1人目の宗教的知識人とみなされている。イラン国内では、19世紀以降近代思想が流入し、20世紀初頭の立憲革命期では、知識人 *munavver al-fekr* と呼ばれる人々の貢献が大きいとされている。彼らは、西洋思想の影響を強く受け、社会主義を掲げる知識人であった。1930年代になると、これまでアラビア語用いて表現していた知識人 *munavver al-fekr* という言葉は、知識人 *rowshanfekr* というペルシア語に置き換えられた。この言葉は英語での *intellectual* に相当するが、イランにおける文脈では、専ら左派知識人を指し、シャリーアティーの登場までイランにおける知識人は、多くの場合左派知識人を示していた。

‘Abd al-Karīm Sorūsh, *Rowshanfekrī, rāzdānī va dīndārī*, Tehrān : Mo’assase-ye farhangī-ye šerāt, 2004.

Forough Jahanbakhsh, “The emergence and development of religious intellectualism in Iran” in *Historical reflections/reflexions historiques*, 2016, 37–44.

- 10 90年代以降に登場した研究でありその数は少ないため、シャリーアティーの神秘主義的思想に関する研究の潮流は存在していない。アブドッラー・ヴァキリー *Abdollah Vakily* はこれまで革命考察上捨象されてきたシャリーアティーの神秘主義的思想を文学の視点から検討を行った。これに続く研究は登場していないが、新たな研究視点を提供したという点で評価することができる。モウタメド・ファラーマルズ *Mo’tamed Farāmarz* は、シャリーアティーの文学作品にみられるシンボルに着目し、そこからイラン・イスラーム文化の反映をみている。この研究はシャリーアティーの著作が世代を超えて読み継がれている根拠が明示している。

Mo ‘tamed Farāmarz, *Kavīr: Tajrobe-ye modarnūte-ye Īrānī*, Tehrān : Sherkat-e enteshārāt-e qalam, 2008.

Abdollah Vakily, “Ali Shariati and the mystical tradition of Islam”. available at:

[http://digitool.library.mcgill.ca/R/-?func=dbin-jump-full&object\\_id=60680&silolibrary=GEN01](http://digitool.library.mcgill.ca/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=60680&silolibrary=GEN01)

- 11 ‘Alī Shari’atī, *Kavīr*, Tehrān : Enteshārāt-e chāpkhosh, 7<sup>th</sup>ed, 2015.
- 12 *ibid*, p. 26.
- 13 *ibid*, p. 26.
- 14 シャリーアティーの生涯は過酷な政治闘争に費やされたが、その一方で彼には若き日から自らの内面を深く見つめる、いわば、「内省」に向かう唯美的な気質があったことが知られている。つまり彼はパフラヴィー体制や左翼的方向ではなく、宗教改革の側面から闘争する激烈な道を選んだラディカルな知識人であったと同時に、詩的な神秘の世界に感応するひとりの「神秘家」であったともいえる。この点に関してはソルーシュも言及している。
- ‘Abd al-Karīm Sorūsh, “Farbe-tar az īde’olozhī” in *Kiyān*, 1993, 2-4.
- 15 Shari’atī (2015), p. 2.
- 16 *ibid*, p. 2
- 版によるテキストの違いに関しては、今後の研究課題としたい。
- 17 Rahnama(2014), p. 134.
- 18 Shari’atī (2015), pp. 194-96.
- 19 アイヌル・クザート・ハマダーニーは、中世のハマダーン生まれのイスラーム神秘主義者の一人である。若き頃から大胆な思想を展開し、その自由思想ゆえに保守派から批判を浴び、33歳にして生地ハマダーンで処刑される。
- Gerhard Böwering. “‘Ayn-al-qozāt Hamadānī” in Ehsan Y(ed), *Encyclopedia Iranica*, London : Routledge & Kegan Paul, 1987, 140-43.
- 20 現時点で筆者は、まだこの原文を特定できていない。シャリーアティーのテキストとハマダーニーの書簡、弁明書との関係については今後の課題としたい。
- 21 Shari’atī (2015), p. 11.
- 22 『沙漠』の初版が出版された際、周囲の友人らは「ロマン主義の中で動く作品」、「政治的活動から距離を置いている」、「シャリーアティーもついに離反した」と否定的な評価を下したとされている。この否定的な評価には、イラン国内で広く知られていた、イランの人々にたいして「宗教のイデオロギー化」を訴えるシャリーアティー像が背景にあると考えられる。
- 23 一般的に「沙漠論」には、通常以下の4作が含まれると言われている：『沙漠』 *Kavīr*、『降下』 *Hubūt*、『親しい友人たちとの書簡』 *Bā mohāteb-hā-ye āshenā*、『孤独の会話』 *Goft-o-gu-hā-ye tanhā’ī*。しかしシャリーアティー自身、「沙漠論」は定義したもの、著作の分類に関しては、詳細に言及していない。ただし、シャ

リーアティーは遺書のなかで、『沙漠』と『降下』は同じジャンルに分類できるために、死後併せて再版してもらいたい旨を残している。しかし、『降下』は「沙漠論」に分類されるとは明確に述べておらず、『親しい友人たちとの書簡』と『孤独の会話』が「沙漠論」に含まれるかについても、筆者が調べた限り、シャリーアティーは著作の中で言及していない。「沙漠論」のなかに『親しい友人との書簡』と『孤独の会話』が含まれるようになったのは、恐らくシャリーアティーの死後であると考えられる。

24 Sharī'atī (2015), p. 13.

25 *ibid*, p. 13.

26 以下、本稿では『沙漠』と述べる。

27 シャルル＝オーギュスタン・サント＝ブーヴ(1804-69)は19世紀フランスの文芸評論家、小説家、詩人である。ロマン主義を代表する作家の一人であり、近代批評の父とも言われる。

28 この人物に関しては、現在特定中である。

29 ペルシア文学上の一ジャンルである。

30 Sharī'atī (2015), p. 27.

31 *ibid*, p. 25.

32 *ibid*, p. 27.

33 *ibid*, p. 27.

34 *ibid*, p. 32.

35 *ibid*, p. 26.

36 『沙漠』は、イラン革命後、その一部がイラン国内の高校の国語の教科書にも掲載されているほど、現在に至るまで国民の間で広く知られた、文学的評価も高い作品である。

37 マズイーナーンについては、本稿第3章を参照すること。

38 ペルシア文学最初の本格的な神秘主義詩人。ハキーム(賢者)・サナーイーとして知られる。ガズナに生れ、アラブ文学・イスラーム法学・ハディース学・タフスィール学・医学・天文学・哲学・イスラーム神学を修得。サラフス、ニーシャープール、ヘラートなどを旅する。すでに構造・形式の点でその頂点に達していたカスィーダに、神秘主義思想・禁欲主義に基づく神的経験を取り入れ、さらに第一級の社会・政治詩や、後世のルーミーの『シャムセ・タブリーズ詩集』の源と評されるほどの優れたガザルも残した。代表作は『真理の園』、『来世への下僕の旅』、『バルフの業行』、『筆の祈り』など。他に詩集も刊行されている。大塚和夫、小松久男、羽田正、小杉泰、東長靖、山内昌之編『岩波イスラーム事典』、岩波書店、2002年、404頁。

39 シャリーアティーはこの引用部分をサナーイーの詩であると述べているが、この詩はルーミーの『精神的マスナヴィー』第6巻3610ペイトの冒頭部分と類似している。

40 山麓部に掘った井戸に溜まった水を、長い暗渠を通して導水する横井戸を指す。イランを発祥の地とする。イラン国内のカナートは3万本とも4万本ともいわれ、ホラーサーン州の地下水路の長さの平均は15キロメートルとも言われている。しかし近代になると、パフラヴィー政権の「白色革命」によって荒廃していった。

岡崎正孝『カナート：イランの地下水路』、論創社、1988年、33-34頁。

41 エーリッヒ・フロムは、「新フロイト派」の代表的な存在とされている。鈴木は次のようにフロムについて述べる。

エーリッヒ・フロムは1900年、フランクフルトのユダヤ人家庭に生まれた。曾祖父も祖父もラビ(ユダヤ教の律法学者)だった。父親は酒屋をいとなんでいたが、やはり若いときからユダヤ教の伝統に忠実だった。それで、フロム自身もタルムード学者を志したが、結局大学では法学を修め、その後、精神分析を受け、みずからも分析家となり、ベルリンで開業した。フロムは、新フロイト派とか、フロイト左派と呼ばれるが、一言でいえば、フロイトの心理学にマックス・ヴェーバーとマルクスを接ぎ木して、精神分析学を「修正」し、社会心理学を生み出した。

エーリッヒ・フロム、鈴木晶(訳)『愛するということ』、紀伊国屋書店、1997年、213頁。

42 フランスのイスラーム学者である。イスラーム神秘主義やイスラーム文明に関する多くの著作があり、な



かでもハッラージュの研究が知られている。マスイニヨンの貢献は学術世界にとどまらず、現実の世界にも積極的に関与し続けていた。シャリーアティーはフランス留学中に、マスイニヨンと出会った。フランス留学期に出会った教授たちの中でも、とりわけマスイニヨンの出会いはシャリーアティーに大きな影響を与えた。シャリーアティーは、マスイニヨンのリサーチ・アシスタントとして、1960年から62年の間マスイニヨンのファーティマの生涯に関する研究に携わりながら、彼からイスラーム学とフランス東洋学を学んだ。ここで受けたマスイニヨンの影響はイラン帰国後の講演の一部に表れている。シャリーアティーはマスイニヨンの研究の面だけでなく、その社会参加をし続けるマスイニヨンの人間性にも非常に感銘を受けている。

大塚和夫、小松久男、羽田正、小杉泰、東長靖、山内昌之編『岩波イスラーム事典』、岩波書店、2002年、911頁。

- 43 「神の悲劇」は、その物語の内容と登場人物をみるに、ダンテの『神曲』に影響を受けている。ウェルギリウスとは、『神曲』の登場人物の一人であり、「西洋世界の父」とも称される、古典ラテン文学最大の詩人である。
- 44 ベアトリーチェも『神曲』に登場する女性であると考えられる。
- 45 最大の神秘主義詩人と言われる。イランではモウラーナー、モウラヴィーと呼ばれる。神秘主義文学の最高傑作と評される『精神的マスナヴィー』は、自我滅却による人間存在の本源的真理への帰還を唱える冒頭の18句「葦笛の曲」を主題として展開される、2万5000句から成る叙事詩体の作品である。ルーミーについては次を参照。「ルーミー」『岩波イスラーム事典』（岩波書店、2002年）。
- 46 Shari'ati (2015), p. 334.
- 47 シャリーアティーの想像上の人物である。
- 48 Shari'ati (2015), p. 357.
- 49 シャリーアティーは『旧約聖書』の引用であるとしているが、『新約聖書』の「ヨハネによる福音書」第1章第1節である。
- 50 Shari'ati (2015), p. 367.
- 51 1回目はシャリーアティー全集32巻『芸術』のなかに収録されている『批評と文学』の序文である。『批評と文学』は、エジプト人批評家モハンマド・マンドゥールの『批評と文学』の翻訳である。今回は2回目の収録であり、3回目はシャリーアティー全集14巻『宗教歴史と知識』第3課の最後に収録されている。この講演は1971年5月7日、ホセイニーエ・エルシャードにおいて行われた。
- 52 982年に執筆された、著者不明のペルシア語最古の地理書である。その網羅している地理的知識は、東は中国、西はスペインにも及ぶ。
- 53 yakhchal の訳。氷を貯蔵する場所を意味する。イラン人は古くから氷を作り、氷室に入れて保存していた。岡崎正孝『カナート：イランの地下水路』、論創社、1988年、30頁。
- 54 「沈黙の2世紀」（現在イランでは200年の沈黙と呼ばれている）と言われる、アラブのイラン直接支配の時代を指していると考えられる。西暦637年頃のイスラーム正統第2カリフであるウマルの治世下、カーディスィーヤの戦いでペルシア軍はアラブ軍に敗れサーマーン朝が滅亡した。この滅亡からターヒル朝（821-91）の樹立までのおおよそ2世紀間に渡って、イラン人の政治的沈黙は続いた。
- 55 家や商店等のことを指す。
- 56 Shari'ati (2015), pp. 39-40.
- 57 前嶋信次・加藤九祐『シルクロード事典』、芙蓉書房出版、1993年、172頁。
- 58 オアシスとは、沙漠の中にある淡水と植生とが恒常的にみられる場所をいう。乾燥地帯中にあり水が流れ、緑が生い茂るという自然景観は、イスラームにおける天国のイメージと重なる。オアシスにも種類があり、マズィーナンのような地下水路を通して引いた水を利用してできたタイプは、人口オアシスと呼ばれる。沙漠に点在するオアシスは歴史的に交通の要所だけでなく、宗教的拠点となることも多かった。マズィーナンの一例であり、隊商宿とモスクが存在する。これらはサファヴィー朝時代に建設されたといわれている。
- 日本沙漠学会編『沙漠の辞典』、丸善株式会社、2010年、38頁。
- 59 Shari'ati (2015), p. 249.
- 60 *ibid*, p. 252.

- 61 *ibid*, p. 55.
- 62 松本耿郎「ルーミーの『霊的マスナヴィー』に見える物語に関する一考察（聖トマス大学創立 50 周年記念号）」『サピエンチア：英知大学論叢』、2013 年、61-73 頁。
- 63 Sharī'atī (2015), p. 172.
- 64 *ibid*, p. 314.
- 65 *ibid*, p. 28.
- 66 ここでの民衆とは、シャリーアティーと共通した文化意識を持つイラン人のことを指す。
- 67 ムハンマドの教友の一人であり、シーア派では、アリーを支持しシーア派思想の根幹を形成した人物とみなされている。マッカ時代の預言者ムハンマドに会い、イスラームに改宗したといわれている。第 3 代正統カリフ・ウスマーン (? 656) により、メディナ近郊のラブザに追放された。アブー・ザッルの生涯や解釈は複数存在している。
- “Abū Zarr” in *Dāyerat al-ma'āref-e tashayyo'*, Šadr Hājj Seyyed Javādī, Aḥmad, Khorramshāhī, Bahā' al-Dīn, Fānī, Kāmran(ed), Tehrān : Vezārat-e farhang va ershād-e eslāmī, 1369-1390kh, vol.1, p. 405.
- シャリーアティーのアブー・ザッルに関する研究は、今後の課題としたい。